

Resumo

Este estudo teve como base um *corpus* de imagens provenientes de bíblias historiadas do séc. XIII, existentes em Portugal. Centrados na concepção dos programas iconográficos, teólogos e iluminadores, provavelmente seculares, criaram mecanismos de construção de memória, de modo a veicularem, através das iniciais historiadas, mensagens que actualizavam o tempo primordial bíblico e, ao mesmo tempo, revelam intenções moralizadoras do seu próprio tempo, nas quais as relações entre cristãos e judeus estiveram presentes. O estudo passa por uma abordagem iconográfica mas, como historiadores de arte, essa aproximação leva-nos a formular questões e a estabelecer pressupostos epistemológicos à História da Arte Medieval que ultrapassam aquele método. A historiografia de arte não se detém apenas no estudo das formas, da decifração dos conteúdos e funções; consideramos que a história da arte, especialmente a arte cristã medieval, se institui num momento de abertura onde se intuem e interpretam os sintomas e se penetram os mistérios. O tema escolhido levou-nos exactamente para uma reflexão sobre o modo como se exerceu o poder dos cristãos sobre os judeus, num século em que o cristianismo se impõe no Ocidente através de uma nova atitude teológica, apoiada pelo poder real, papal e ordens mendicantes. Do ponto de vista do historiador a questão é complexa e está longe de ser unânime. Foi nosso propósito indagar como transmitiram os iluminadores os códigos, em diálogo com os teólogos, através de uma expressão artística que cumpre uma função religiosa e propagandística. ●

Abstract

This study is based on a corpus of images taken from 13th Century historiated bibles extant in Portugal. In the design of iconographic programmes, theologians and illuminators, probably secular, created memory-building mechanisms within historiated initials. These acted as a vehicle for messages that updated the primordial biblical time, simultaneously revealing the moralising intentions of their time, including the part played by the relationship between Christians and Jews. While the study follows an iconographic approach, as art historians we must go beyond this method, asking questions and establishing epistemological premises that are relevant to Medieval Art History. Art historiography does not stop at the study of form and the deciphering of contents and function. The study of art, and in particular of Christian Medieval art, goes through a period of openness in which symptoms must be sensed and interpreted, and mysteries penetrated. Thus, the subject chosen for this analysis takes us to reflect on the way Christian power was exercised over Jews at a time in which Christianity gained hold of the West by means of a new theological attitude, backed by royal and papal power, with the support of the Mendicant Orders. From the point of view of historians this is a complex issue with no unanimous interpretation. Our purpose, therefore, has been to explore the way in which illuminators, in conjunction with theologians, transmitted these codes through a means of artistic expression with religious and propagandistic intentions. ●

palavras-chave

IDADE MÉDIA
BÍBLIAS UNIVERSITÁRIAS
JUDEUS
ICONOGRAFIA

key-words

MIDDLE AGES
UNIVERSITY BIBLES
JEWS
ICONOGRAPHY

REPRESENTAÇÃO DOS JUDEUS NAS BÍBLIAS HISTORIADAS¹

ADELAIDE MIRANDA

LUÍS CORREIA DE SOUSA

Instituto de Estudos Medievais
FCSH-UNL



FIG.1 DROLERIE. INICIAL "S" DO PRÓLOGO DO LIVRO DO PROFETA AMÓS, LISBOA, BNP, ALC. 458, FL. 261V

"Antes da obra de arte visível, houve a exigência de uma "abertura" do mundo visível, que não mostrava apenas as formas, mas também os furores visuais, realizados, escritos ou também cantados; não somente chaves iconográficas, mas também os sintomas ou os traços de um mistério."

Georges Didi-Huberman

Judeus e Cristãos da Europa Medieval

O tema do seminário: *Imagem, memória e poder*, assim como o desenvolvimento dos estudos iconográficos, motivaram-nos para a reflexão sobre as relações entre judeus e cristãos e a consequente expressão na iluminura medieval, nomeadamente nas bíblias universitárias franceses. É nosso propósito contribuir para o conhecimento e divulgação dos programas iconográficos destes manuscritos e repensar as posições e atitudes assumidas relativamente à cultura judaica no seio da medievalidade cristã europeia. A questão da *alteridade* tem vindo a merecer cada vez mais atenção por parte dos historiadores, por vezes revisitando temas já abordados, a fim de incluir esta variável, considerada imprescindível na historiografia actual.

Desde o início da era cristã, que a problemática das relações entre cristãos e judeus se tem colocado e muito se tem escrito sobre ela. Ainda assim, não nos

1. O presente estudo teve na sua origem a investigação efectuada para a preparação de uma comunicação realizada no Seminário Internacional *Imagem, memória e poder – Visibilidade e representação* (sécs. XII-XV), organizado no âmbito do projecto *Imago* (POCTI /EAT/45922/2002), do Instituto de Estudos Medievais, da FCSH – UNL, nos dias 15 e 16 de Novembro de 2007.

pareceu inoportuno fazer a sua abordagem, partindo das representações figuradas que revelaram sintomas ausentes na documentação escrita.

Não só na sociedade actual o sentimento de poder se procura perpetuar e projectar para as gerações futuras. Mecanismos de construção de memória, tanto na esfera privada como no domínio da esfera pública, foram sendo construídos e legados com os mais diversos propósitos, constituindo-se como indícios de primordial valia para o conhecimento e abordagem ao pensamento de determinada época, comunidade ou indivíduo. Diversas podem ser também as fontes que veiculam essa memória do poder, partindo da literatura oral à legislação, passando pelas marcas físicas, através do legado de objectos ou obras de arte. Sem dúvida que um dos indicadores de maior relevo nesta problemática é o lugar na hierarquia social que pode ser explicitado através da indicação dos cargos que ocupam, por mera demarcação de origem familiar ou através de sinais exteriores utilizados de forma deliberada.

Esta temática leva-nos a uma reflexão sobre as relações de poder entre os cristãos dominantes e as minorias judaicas nos séculos XII e XIII. Estas desenvolveram, em torno da sua cultura, fortemente imbuída de religiosidade, preceitos e formas de comportamento social próprios, embora as suas actividades económicas e sociais as levassem, também, até finais do século XII (Dahan 2007, 22), a viver um grau apreciável de convivialidade com as outras comunidades. Apesar do poder económico que detinham e dos altos cargos conferidos pelos monarcas, a ausência de um território específico e autónomo levou-os, como povo, a uma situação deficitária de poder. Relativamente à presença de judeus na Europa, ela é confirmada, em Roma, na segunda metade do século I a.C (Faü 2005, 7). No território ibérico, em particular, assinala-se a presença dos judeus antes da cristianização do “Velho Continente”, mas certamente um pouco mais tarde que na península itálica. Como assinala Peter Klein, a destruição do segundo templo de Jerusalém, em 70 d.C. por Tito Flávio, futuro imperador de Roma, e as convulsões que levaram àquele desfecho, terão provocado um acentuado êxodo do povo judaico, sendo a península ibérica um dos destinos (Klein 2007, 341). No território que viria a ser Portugal, as fontes disponíveis atestam a presença de judeus a partir do século V.

Antes da fundação da nacionalidade, verificaram-se momentos de maior ou menor tensão entre estas duas culturas no seio dos reinos peninsulares, sendo que, em traços largos, a convivência foi consideravelmente pacífica. Aquando do tratado de Zamora (5 de Outubro de 1143), entre Afonso Henriques e Afonso VII de Castela e Leão, que reconhece este território como um reino autónomo, os judeus encontravam-se já bastante disseminados por diferentes localidades, onde se organizavam em comunidades com assinalável importância como Coimbra, Santarém, Lisboa ou Évora (Ferro 1979, 10).

No quadro da Reconquista, os judeus foram utilizados pelos monarcas na sua política de povoamento, tendo sido uma oportunidade para que as suas comunidades se estendessem a zonas rurais, em pequenos centros urbanos. No reinado de D. Dinis, são identificadas comunidades judaicas em Bragança, Chaves, Mogadouro, Rio Livre, Castelo Rodrigo, Monforte, Guarda, para além das anteriormente referidas. Na se-

gunda metade do século XIV, existiam cerca de trinta comunidades que se distribuíam praticamente por todo o território, indo até ao limite sul, sendo referenciados em Silves, Loulé e Tavira (Tavares 1992, 15-16).

A documentação mais antiga que confere direitos aos judeus corresponde às *Cartas de Privilégio* do reinado de D. Pedro I (1320-1367). Mas atendendo à disseminação das comunidades por todo o reino e ao papel que tiveram no povoamento, certamente que teria existido legislação nesse domínio já desde Afonso Henriques. As cartas de confirmação, que foram sendo renovadas de reinado em reinado, são indício suficiente para se poder concluir que, apesar de serem consideradas estrangeiras (senão não se justificaria a referida legislação) estas comunidades encontraram aqui as condições sociais que lhe permitiram instalar-se e viver de acordo com os seus princípios, religião e leis próprias (Tavares 1992, 17-18). Apesar de alguns tratamentos discriminatórios, como a segregação física e espacial, em determinados momentos, a situação ter-se-á mantido regular até 1496, aquando da decisão de D. Manuel I de expulsar os judeus do reino, tomada de posição a que não foi alheia, certamente, a iniciativa anterior dos Reis Católicos, em 1492, e que provocou um significativo aumento na população judia em Portugal.

Como se verificará, até final do século XV, os judeus portugueses viveram em condições de excepção, se comparadas com as comunidades congêneres dos restantes reinos peninsulares, em França e noutras regiões da Europa.

As relações entre judeus e cristãos conhecem, pois, na Idade Média, uma longa evolução, ainda longe de estar totalmente clarificada, revelando situações muito diferenciadas segundo as regiões que lhe servem de palco. Questões teológicas de fundo separam estes dois povos cujas religiões se baseiam no Livro e na palavra revelada. Com uma raiz comum no Antigo Testamento, cristãos e judeus separam-se face ao dogma da Encarnação, central a toda a religiosidade medieval e que informa toda a originalidade do cristianismo. A partir do momento em que este aceita a origem divina de Cristo, abre-se uma ruptura fundamental entre a nova religião e o judaísmo. Nos períodos da História em que se verificaram maiores tensões, as relações entre judeus e cristãos são ainda abaladas pelo facto de o mundo cristão aceitar a versão bíblica de que foram aqueles os responsáveis pela morte de Cristo, tema que assume especial relevância em determinados momentos na Idade Média.

Durante praticamente todo o primeiro milénio da nossa era, foi possível que estas culturas convivessem e, se não podemos dizer que se aceitavam mutuamente, pelo menos toleravam-se. Embora com vários episódios de violência, humilhação e exclusão, verificaram-se longos períodos de convivência pacífica. Esta situação vai sofrer alterações significativas no quadro, se assim o podemos dizer, das repercussões da primeira e segunda cruzadas (1095 e 1147-49). Apesar de um dos motivos comumente invocados ser a libertação dos lugares santos do domínio muçulmano, a problemática ou discussão acerca da responsabilidade judaica pela morte de Cristo volta a colocar-se, advindo daí consequências nefastas para algumas comunidades que foram hostilizadas. Esta reacção é ainda mais clara no decurso da segunda cruzada (1147-1149) e, após esta, no ano de 1182, em que ocorreu a expulsão dos judeus,

e confiscação dos seus bens por Filipe Augusto (Cambres 2007, 14-15). Também o reinado de S. Luís (1226-1270) marcou uma época, relativamente às hostilidades sobre os hebreus. A atitude de cruzada, assumida por Luís IX, invocando a libertação de Jerusalém, alcança um sentido mais lato na luta contra o *hereticus*.

A *Disputatio* sobre o Talmud, que teve lugar em Paris, em 1240, pretendendo ser um novo método de debate e reflexão, promovido no âmbito do designado movimento escolástico, transformou-se mais num tribunal sobre a aceitação ou recusa do Talmud, terminando com numerosos exemplares a serem destruídos pelo fogo. Verificou-se assim que, após os referidos movimentos de cruzada, a situação dos judeus na Europa se vai deteriorando, tendo conhecido um dos momentos mais difíceis na sua expulsão de Espanha, em 1492. A questão não se limitou ao confronto entre cristãos e judeus no domínio da discussão bíblica, mas estendeu-se à polémica anti-herética, por via de obras como *Liber concordiae*, de Joaquim de Fiore (1135-1202), ou o *Liber antihaeresis*, de Evrard de Béthune († c. 1212) que juntaram hereges, nomeadamente cátaros e valdenses, com judeus, lançando sobre eles a desconfiança e o anátema, (Miranda Garcia 1994, 263-265).

Apesar do quadro apresentado, no Ocidente os judeus viram nos reis, até ao século XII, os seus principais protectores. Esta atitude, certamente ao sabor de interesses económicos, surge através de decretos, cartas e ordenanças, sendo este povo considerado como um bem próprio do monarca. Eram designados por “os meus judeus”, pelos reis portugueses. Também a atitude do poder eclesiástico oscilou entre a protecção e a condenação, expressa através de legislação e obras doutrinárias. Verificam-se, portanto, distintas posturas, conforme se trata do vulgo ou das elites sociais, dependendo também do momento social e político.

No que concerne às relações com o papado, estas parecem ter sido bastante ambíguas. Se, por um lado, a violência contra os judeus e os baptismos forçados foram rejeitados por Roma, pelo menos desde 1120, por outro, verificou-se um assinalável número de decisões, emanadas de vários concílios, em que claramente se discriminavam pela negativa, sendo de salientar a mais conhecida, saída do IV Concílio de Latrão, de 1215, que lhes impunha o uso de uma rodela de tecido no vestuário, como sinal de identificação (Cambres 2007, 16).

Gregório Magno (c. 540-604), considerado um dos fundadores do Ocidente, nas suas obras mostra que adere totalmente às doutrinas que vêem o Judaísmo como uma religião caduca com o aparecimento de Cristo, mas reconhece o seu papel na doutrina da salvação. Alexandre II (papa de 1061-1073) também defende os judeus através de documentação escrita e felicita os bispos de Espanha pela sua defesa. Calisto II, por meio da bula pontifical *Sicut Judaeis* (c. de 1120), concretizava a nova situação dos judeus após a primeira cruzada. A acção dos papas neste domínio traduziu-se pela intenção de proteger pessoas e bens, pela interdição dos baptismos forçados e proibição de perturbar o culto religioso. Alexandre III (papa de 1159 a 1181) acrescenta a interdição de forçar os judeus a participar nos jogos públicos. Neste assunto, não poderemos deixar de fazer referência ainda às decisões tomadas no IV Concílio de Latrão, convocado pelo Papa Inocêncio III (papa entre 1198 e

2. *Talmud* (em hebreu תלמוד “estudo”). Trata-se de uma compilação de textos bastante diversificados, que incluem o Direito Civil e Religioso judaico, baseado nos comentários e interpretações da *Torah*. Existem duas versões: o Talmud de Jerusalém ou da Palestina e o Talmud da Babilônia.

1216) em Abril de 1213, através da bula *Vineam Domini Sabaath*, e iniciado no ano seguinte, no primeiro dia de Novembro. Desta reunião magna da Igreja, concretamente do seu *canon 68*, saiu a primeira prescrição legal relativamente à obrigação dos Judeus ostentarem sinais distintivos. Anteriormente a esta data, esta prática já se verificava em alguns locais, embora não se possa confirmar se por imposição ou por vontade própria dos mesmos. Este facto não é surpreendente, uma vez que parece haver uma clara vontade de se auto afirmarem e se distinguirem dos cristãos, adoptando, por exemplo, o uso da característica barba e *pe’ot* (*papilotes*), de acordo com o texto do *Livro do Levítico* (Lv. 19, 27). Esta atitude de marcar a diferença verificou-se desde o século XI, depois da recepção do *Talmud*², no Ocidente, e com a difusão da Cabala (Blumenkranz 1966, 20). A sua firme vontade de manter a sua cultura própria, impede que se diluam na sociedade cristã. Os diferentes aspectos do seu quotidiano, sempre ligado aos preceitos da religião, são o motivo das diferenças relativamente à maioria da população. O facto de possuírem leis e tribunais próprios, de terem rituais associados ao fabrico do pão ou à preparação das carnes para consumo, conferia-lhes uma certa autonomia no seio da própria sociedade, motivando, certamente, algumas desconfianças.

Foram prescritos alguns sinais identificadores, assim como foi proibido o uso de algum vestuário para que se não confundissem com outros elementos da sociedade. No Concílio de Albi, a título de exemplo, realizado em 1254, foi interdito o uso da *chape* (um manto redondo), pois poderia confundir-se com as vestes do clero (Metzger 1982, 141). No entanto, a imposição de sinais discriminatórios como a *rouelle* (rodela), um pequeno círculo de tecido, geralmente amarelo, que deveria ser colocado nas vestes, parece ter sido a medida de maior afronta e a que gerou mais controvérsia sendo, talvez, a mais humilhante, em nosso entender. Esta iniciativa terá surgido em França em inícios do século XIII, antes mesmo das decisões do Concílio de Latrão e seguido posteriormente na maior parte dos outros reinos. Deveria ser usada por todos, homens, mulheres e mesmo crianças a partir de determinada idade (Metzger 1982, 148). A ideia parece retomar uma iniciativa muçulmana implementada pelo califa de Bagdad, Muttawakkil, por volta do ano de 850, que ordenou a todos os não crentes (neste caso cristãos, judeus e outros), que deveriam usar uma insígnia que os distinguisse dos crentes de Alá (Miranda Garcia 1994, 258).

Na iconografia dos judeus, este sinal é, todavia, muito raramente representado. A colocação da rodela de tecido no vestuário pretendia assinalar a presença de outrem que não é bem aceite. A cor amarela não é escolhida por acaso; sabemos que o amarelo é uma cor que atrai o olhar, é visível ao longe e, assim, adverte o perigo. A forma deste distintivo, e provavelmente também a cor, tinha um significado preciso: deveria lembrar as moedas recebidas por Judas por ter atraído Jesus. Em Portugal, em virtude de envergarem o referido distintivo, eram designados por *Judeus de sinal*.

A aplicação de tal medida não obteve o efeito esperado, pelo que a deliberação é proferida cerca de uma vintena de vezes, só em França, entre concílios e ordenações régias, até meados do século seguinte (Miranda Garcia 1994, 260).

O Concílio de Viena de 1267, volta a tratar do assunto da identificação pública dos judeus e, em vez da já conhecida *rodela* colorida fixada no vestuário, impõe que estes deverão usar um chapéu pontiagudo, com o formato do referido funil invertido, ou um penteado com a mesma configuração. A determinação parece não ter sido muito contestada pelos judeus, já que o seu uso era habitual.

Este é, de facto, o mais frequente sinal identificativo, sendo o mais representado na iconografia medieval. Em muitas representações, mesmo em manuscritos hebraicos, é o chapéu pontiagudo, semelhante a um funil invertido, o único sinal distintivo que encontramos. Esta distinção teve especial impacto na Alemanha, onde a *rodela* teve uma menor aplicação até ao século XV. Mas, ao contrário da *rodela*, que procuraram recusar, parece que o chapéu foi acolhido e transformado numa das suas marcas de identidade.

Na arte cristã, o uso de chapéus ou barretes de diferentes formas, mas quase sempre pontiagudos, associados à figura dos judeus, é atestado pelas várias representações, desde o século XII (Metzger 1982, 148). Importa frisar que durante o período românico, a figura do judeu estava já presente em variados temas da arte cristã, em cenas do Antigo e do Novo Testamento, sem assumir qualquer traço pejorativo ou anti-semita, sendo identificado na maioria das vezes, precisamente, pelo chapéu pontiagudo.

A imagem do judeu nas bíblias universitárias historiadas

Como vimos, o assunto é assaz complexo e importa desde já tornar claro que as relações com aquela cultura minoritária, no seio do Ocidente cristão, foram bastante diferenciadas, conforme o momento histórico, político e social. Este é um ponto de crucial importância na abordagem da questão e que importa reter. Restringimos as observações a fontes existentes no nosso país, embora algumas provenientes de outros centros europeus, como Paris, e que integravam as bibliotecas monásticas portuguesas, o que não deixa de constituir um indicador de gosto e preferência por estes manuscritos, nomeadamente dos seus programas iconográficos. Temos assim dois universos distintos: o local de produção e o de recepção dos mesmos.

As acesas disputas e debates entre judeus e cristãos que se iniciam em Paris no início do século XIII, assim como as variadas decisões políticas e consequentes implicações sociais, não deixaram de ter reflexos nas formas artísticas, nomeadamente nas iluminuras dos manuscritos que se produziam nos ateliers parisienses ou da sua influência, aos quais as nossas Bíblias pertencem.

O presente estudo teve como base um *corpus* de imagens provenientes de Bíblias universitárias historiadas do século XIII existentes em Portugal, cujo trabalho de catalogação se efectuou no âmbito do projecto *Imago*. Foi o levantamento fotográfico e a elaboração do *thesaurus* para a descrição das imagens que nos chamaram a aten-

3. As Bíblias aqui referidas, Alc. 455 e Alc. 458, actualmente na Biblioteca Nacional de Portugal.

ção para a representação de judeus em algumas das iluminuras constantes nos referidos manuscritos. Os atributos que os identificavam, as cenas onde eram representados, a sua expressão, mas sobretudo a relação de poder que se estabelece, ou não, na representação entre estes e os cristãos, levou-nos a abordar o tema. Centrâmo-nos, particularmente, sobre duas Bíblias provenientes do fundo de Alcobaça – manuscritos Alc. 455 e Alc. 458³, que tomamos como um indicador das preferências dos “monges brancos” e confrontamo-los com outros manuscritos do mesmo período, produzidas em contextos semelhantes; referimo-nos aos manuscritos bíblicos Lisboa, BNP, IL 34, IL 51, IL 63 e IL 93, provenientes de colecções particulares e integrados mais tardiamente no fundo da Biblioteca Nacional e a Bíblia, BGUC, cofre 5, de Coimbra. Centrados na concepção dos programas iconográficos destes manuscritos, teólogos e iluminadores criaram mecanismos de construção de memória, de modo a veicularem, através das iniciais historiadas, mensagens que actualizassem o tempo primordial bíblico e, ao mesmo tempo, revelassem as intenções moralizadoras ou ideológicas do seu próprio tempo, nas quais as relações entre cristãos e judeus estiveram presentes. O tema escolhido levou-nos exactamente para uma reflexão no âmago desta questão: como se exerceu, através da imagem, o poder dos cristãos sobre os judeus neste século XIII em que o cristianismo procura impor-se no Ocidente através de uma nova atitude teológica do poder real e papal e das novas ordens religiosas – franciscanos e dominicanos? Se do ponto de vista do historiador esta questão é complexa e está longe de ser unânime, como vão os iluminadores, sem dúvida em diálogo com os teólogos, transmitir os códigos através de uma expressão artística que cumpre uma função religiosa? Estes artistas provavelmente seculares, na maior parte no contexto da produção universitária parisiense, utilizaram um vocabulário gótico, conheceram os textos, estiveram porventura em diálogo com as comunidades judaicas, mas que sensibilidades nos transmitiram? A diversidade de situações que vamos encontrar, apesar de ser um dos momentos aparentemente mais repetitivos de modelos da história dos manuscritos iluminados, é notável. Cada oficina/artista escolhe uma determinada cena para transmitir a mensagem de um livro bíblico. Estamos perante um espaço de abertura. Os que escolhem a mesma cena expressam-na de diferentes formas, as personagens transmitem expressões, gestos, ritmos, organizam-se nas iniciais de modo diverso e manifestam perante o mesmo texto bíblico que lhes serviu de base, a diversidade de abordagens. Ter-se-ão assumido os artistas como servidores dos poderes instituídos ou tiveram liberdade de tratar o tema em pequenas imagens que oscilam entre 10 e 300 milímetros? Estas imagens, para além de uma função de orientação e clarificação no texto, constituíram-se como furores visuais, no dizer de Didi-Huberman, abrindo o códice a uma dimensão estética. O lugar que elas ocupam é, pois, estrutural ao texto já que fazem parte de algo que é inerente à história da arte ocidental *“Contar através de imagens as narrativas históricas, adornar a palavra e sobretudo ritualizar, tornar presente uma realidade ausente, exprimindo emoção”* (Gregório Magno em carta a Serenus, Bispo de Marselha). Aqui se abre um vasto campo de interrogações. Consideramos, com Didi Hubermann (1990, 64) que a História da Arte, especialmente a arte cristã medieval, se institui num momento

de *abertura* onde se intuem e interpretam os sintomas e se penetram os mistérios. Este autor coloca uma questão fundamental na abordagem à arte cristã medieval: o da tirania do visível que age sobre as imagens do passado como um ecrã, que leva a construção do iconotecas ou laboratórios ou hipermercados de imagens. Não é por acaso que, mesmo em manuscritos de tão pequenas dimensões, os clérigos estiveram conscientes do poder destas imagens. Os cistercienses de Alcobaça, ao incluírem estes manuscritos na sua biblioteca, mostraram não ser alheios a este movimento artístico e intelectual do Ocidente cristão, aceitando as novas propostas estéticas. Se o nosso projecto de estudo dos manuscritos iluminados passa por uma abordagem iconográfica, como historiadores de arte essa abordagem leva-nos a formular questões e a estabelecer pressupostos epistemológicos à História da Arte Medieval que ultrapassam este método. Como resolveram os iluminadores das Bíblias universitárias historiadas do séc. XIII, a contradição entre a representação de um povo eleito, cuja acção no *Antigo Testamento* é fundamento do cristianismo e o anuncia, e a reprovação e discriminação crescente das comunidades judaicas, minoritárias? O cristianismo, ao criar os mecanismos para o controle da ortodoxia, vai servir-se da imagem que, de forma mais clara que o texto, exprime as contradições da própria sociedade e, no caso presente, das relações entre cristãos e judeus.

Debra Strickland (2003, 96) defende que o “retrato” que os cristãos apresentam dos judeus é um retrato mítico, uma imagem mental elaborada a partir do desconhecimento dos seus costumes, lançando sobre eles o anátema da rejeição. Daí que alguns autores defendam que o seu lugar de eleição sejam as margens. Contudo, verifica-se que, sobretudo a partir do século XII, a representação dos judeus não tem um lugar próprio, podendo assumir conotações positivas ou negativas, central ou marginal, dependendo dos contextos de representação.

O *corpus* utilizado para este estudo, como referido anteriormente, constituiu-se partindo do levantamento das Bíblias historiadas do século XIII, existentes no fundo da Biblioteca Nacional de Portugal. Fomos especialmente sensíveis às Bíblias que fizeram parte do fundo primitivo do Mosteiro de Alcobaça (Alc.455 e Alc.458), de onde retirámos o maior número de imagens. Se as Bíblias historiadas do século XIII foram o ponto de partida para o estudo, imediatamente surgiu a curiosidade e a necessidade de pesquisar esta mesma temática nos manuscritos produzidos em Portugal. Contudo, a sua ausência levou-nos a apresentar como exemplo, apenas, o *Apocalipse do Lorrão*, manuscrito datado de 1189, anterior, portanto, aos manuscritos que abordaremos.

Apesar do Beato de Liébana, na introdução aos Livros I e II, desenvolver uma teoria acerca da *Igreja e da Sinagoga*, em que esta última aparece como metáfora de todos os males do mundo (heresias, falsos profetas, anticristo), está ausente qualquer referência concreta a práticas ou rituais judaicos (Beato de Liébana 2004, 145). No comentário ao *Apocalipse do Lorrão*, a heresia parece ter encontrado na representação dos judeus um meio de figurar o mal, ligado intimamente à figura da Besta, na sua dupla figuração: besta do mar e da terra. Nesta representação (fig. 2), estabelece-se uma estreita relação entre o animal apocalíptico (a serpente)



FIG.2 A VITÓRIA DO CORDEIRO. APOCALIPSE DO LORVÃO, LISBOA, ANTT, LORVÃO 43, CF160, FL.191

e os judeus que o veneram. A aproximação parece ser sublinhada pela utilização da cor vermelha, que aparece nos chapéus dos judeus (*pileum cornutum*) e no corpo da serpente marinha, símbolo do mal. O manuscrito, produzido no mosteiro do Lorvão pelo monge Egeias, surge ligado à resposta do mundo monástico laurbanense face ao avanço dos almorávidas e como afirmação de uma ideologia moçárabe. Estes, considerados os infiéis que adoram as forças do mal, todavia, eram representados não como muçulmanos mas como judeus, mostrando assim, de certo modo, uma atitude antijudaica.

Imagens dos judeus e exegese bíblica

«Lieu de débats, la bible est aussi lieu par excellence de l'encontre entre Chrétiens et Juifs aux XII-XIVème siècle, plus encore, sans doute qu'à l'époque patristique ou dans le Haut Moyen Age»

(Dahan, 2007: 271)

Voltando aos manuscritos do século XIII, as imagens de personagens judaicas revelam formas de sociabilidade, de hostilidade ou de humor entre as duas realidades culturais. Cada imagem pode ser vista como um ponto de partida, como elemento motivador, para a elaboração de um discurso sobre o texto bíblico. Em regra, o programa iconográfico está limitado a iniciais historiadas que abrem cada um dos livros, geralmente apenas uma cena ou referência a um episódio por cada letra. São poucas as exceções em que tal não se verifica. Uma delas, a mais comum, é a letra I (*In principio*), que abre o Livro do Gênesis que, com frequência, apresenta um conjunto de cenas ou episódios relacionados com o texto da Criação. A identificação dos elementos iconográficos normalmente não levanta problemas, uma vez que, em regra, estão relacionados com o próprio texto. Ainda assim, não podemos ler as imagens como simples cenas narrativas; há um outro sentido para cada uma delas, carregam em si uma mensagem, mais ou menos velada, que ultrapassa a leitura mais imediata, por vezes conduzindo a uma nova reflexão.

A figura do Judeu no Antigo Testamento

Num primeiro olhar, nestes programas iconográficos verifica-se uma dualidade de atitudes face aos judeus. Referidos como o povo eleito inauguram, podemos dizer, a História da Salvação. Figuras como Moisés, Abraão, Jonas, David, ou Jessé são representados na generalidade das Bíblias, não se reconhecendo, como era de esperar, qualquer marca de hostilização na sua figuração. Na maioria das vezes, surgem sem qualquer atributo que os identifique como hebreus. Neste caso, é de salientar Moisés, figura reverenciada por cristãos e judeus, frequentemente representado nas iniciais historiadas nos livros do Êxodo, Números e Deuterónimo, nunca apresentando

qualquer sinal que o discrimine. A sua imagem está sempre, tal como S. Jerônimo a definiu, “*Videbant faciem Moysi esse cornutam*” (Duchet-Suchaux e Pastoureau 1994 250-251) e ocupa o primeiro lugar na hierarquia das personagens bíblicas do Antigo Testamento (fig. 3 e 4).

Nos manuscritos bíblicos estudados, os levitas (sacerdotes responsáveis pelos serviços no Templo) são figurados frequentemente com chapéu cônico que os identifica como hebreus, não assumindo, no nosso entender, qualquer sentido pejorativo. A iconografia remete para a Antiga Lei em que a prática sacrificial era vulgar e um dos preceitos do rito judaico. O tema é recorrente nos programas iconográficos das Bíblias da época, nesta mesma localização, a abrir o Livro do Levítico. Registámo-lo nos manuscritos: Alc. 455, fl.31; IL 51, fl.25v e IL 93, fl.41v.

Na inicial V do Livro do Levítico, Alc. 455, fl.31 (fig. 6), dois sacerdotes, um deles ajoelhado solenemente, oferecem dois animais para o sacrifício, de acordo com a tradição judaica. Apresentam a cabeça coberta pelo *pileum cornutum*, atributo que os identifica, não tendo, como referimos, qualquer conotação negativa. A mesma



FIG.3 MOISÉS RECEBE DE DEUS AS TÁBUAS DA LEI. INICIAL “H” DO LIVRO DO ÊXODO, BÍBLIA (1220-30), LISBOA, BNP, ALC. 455, FL.18V



FIG.4 DEUS E MOISÉS: “O SENHOR FALOU A MOISÉS NO DESERTO DO SINAI”. INICIAL “L” DO LIVRO DOS NÚMEROS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC. 458, FL.37V

cena está presente no IL 51, fl.25v e remete para rituais que se realizavam em tempos passados, numa alusão ao Antigo Testamento, sendo o povo judeu reconhecido como precursor do Cristianismo.

Esta atitude é confirmada pela existência de alfabeto hebraico no Livro das Lamentações, Alc. 248, entre os fólhos, 230v à 232.

No manuscrito Alc. 455, o episódio do roubo da Arca da Aliança pelos filisteus (1.º Sam. 4), é sintetizado numa representação em que figuram dois soldados filisteus e um judeu, um dos filhos de Heli, identificado pelo *pileum cornutum* (fig. 5). Esta personagem, representando o Povo Hebreu, surge aqui, naturalmente, como vítima, assim como no IL 93 (fl.104v). O iluminador recorre novamente àquele atributo para identificar Esdras no acto de purificação do altar (fig. 7). No entanto, na Bíblia IL 63 (fl.213v), o mesmo sacerdote é figurado sem este elemento identificador.

Entre os profetas menores, muitos são representados, naturalmente, com atributos judaicos, veja-se por exemplo o *pileum cornutum* nas iluminuras do Livro de Sofonias nos Ms. IL 51, fl.275v, Alc. 458, fl. 264; Livro do profeta Amós, nos manuscritos



FIG.5 O ROUBO DA ARCA DA ALIANÇA AOS JUDEUS. LIVRO DOS REIS. LISBOA, BNP, ALC.455, FL.81V



FIG.6 SACRIFÍCIO. INICIAL "V" DO LIVRO DO LEVÍTICO, BÍBLIA (1220-30), LISBOA, BNP, ALC. 455, FL.31

4. Sto Agostinho, *Sermo contra Judeos e Altercatione Ecclesiae et Sinagogae*, in Migne, *Patrol. Lat.*, XVII, 1181.

IL 34, fl.273v, Alc. 458, fl. 262; Livro de Joel IL 34, fl.272v ou Malaquias, Alc. 458, fl.267v. O facto não pode ser considerado como um propósito discriminatório, mas como a identificação de figuras do Antigo Testamento. Estas personagens são, em regra, apresentadas com muita dignidade como este exemplo do profeta Amós com chapéu pontiagudo, face a face ao próprio Deus (fig. 8). Curioso que a auréola de Cristo tal como o barrete de Amós é verde, sendo igualmente utilizadas as mesmas cores no vestuário, embora de forma alternada. Ambos estão descalços e apresentam as mesmas dimensões, o que confere ao profeta maior dignidade.

A figura do judeu no Novo Testamento

Se nas polémicas *Adversus Judaeos*, numa atitude que remonta a Santo Agostinho⁴, os judeus são considerados como os responsáveis pela morte de Cristo, nas representações bíblicas em análise, aquele povo é representado numa atitude de polémica intelectual, de encontro com os cristãos ou numa referência ao Antigo Testamento.



FIG.7 ASPERSÃO DO ALTAR. INICIAL "E" DO LIVRO II DE ESDRAS, LISBOA, BNP, ALC.455, FL.152



FIG.8 DEUS E AMÓS. INICIAL "V" DO LIVRO DE AMÓS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC.458, FL.262

No manuscrito Alc.458, fl.284v (fig. 9), Jessé é representado adormecido, com chapéu pontiagudo vermelho; do seu corpo sai um tronco de árvore que se ramifica, definindo e delimitando superfícies onde são representados David, Salomão, a Virgem e Cristo. Este tema iconográfico, denominado Árvore de Jessé, é vulgarmente representado no início do Evangelho de S. Mateus, onde o texto refere a genealogia de Cristo (Mt. 1, 1-18). Jessé surge aqui como figura histórica que inicia uma linhagem e há-de assegurar a descendência até ao nascimento do Salvador. Aqui se juntam os dois Testamentos, numa abordagem judaico-cristã em que prevalece a atitude histórica de construção das imagens. Em termos iconográficos, na Bíblia IL 51 (fl.268), Jessé surge de cabeça coberta com o *pileum cornutum*, atributo que o identifica como personagem do Antigo Testamento, não tendo qualquer significado negativo, ideia que é reforçada pela presença de duas lâmpadas acesas, sinal de uma especial dignificação da personagem, uma vez que a associa ao simbolismo da luz (fig.10). Importa referir que, na tradição judaica, junto da Arca da Aliança (a Lei), deveriam estar em permanência lâmpadas acesas (*ner tamid*) simbolizando a perpétua luz divina dispensada pela Lei (Metzger 1982, 68). Já no manuscrito IL 63 (fl. 446v) a representação de Jessé e das restantes figuras bíblicas surgem sem qualquer atributo que remeta para a ascendência judaica do cristianismo. Todas as figuras se apresentam de longas túnicas, cabeças descobertas e sem auréola. Neste



FIG.9 ÁRVORE DE JESSÉ. INICIAL “L” DO EVANGELHO SEGUNDO S. MATEUS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC. 458, FL. 284V



FIG.10 ÁRVORE DE JESSÉ. INICIAL “L” DO EVANGELHO DE S. MATEUS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, IL 51, FL.268

manuscrito há uma única imagem, a inicial A do Livro de Paralipómenos, em que os judeus e curiosamente o próprio Moisés recebem o chapéu que os identifica como tal (IL 63 fl.170).

Os judeus na acção evangelizadora de S. Paulo

Alguma da controvérsia entre a Nova e a Antiga Lei está bem patente no livro dos Actos dos Apóstolos (Act. 15), atribuído a S. Lucas, nomeadamente as dúvidas e insegurança dos primeiros cristãos sobre a necessidade de observância da lei mosaica. Nas cartas de S. Paulo, esse debate persiste e assume, na iconografia das iniciais, um verdadeiro lugar de confronto ideológico, como se pode observar nas iniciais P da Carta de S. Paulo aos Romanos, Alc. 455 fl. 361, da Carta de S. Paulo aos Hebreus, fl. 380 e Alc. 458 fl 342, da Carta de S. Paulo aos Colossenses fl.365 e da Carta aos Coríntios fl. 331v deste mesmo manuscrito. Nas iniciais que abrem as Carta aos Romanos (fig. 11) e aos Colossenses, S. Paulo, indubitavelmente uma personagem maior do Novo Testamento, ergue significativamente a cruz, símbolo cristológico por



FIG.11 S. PAULO E DOIS JUDEUS. INICIAL "P" DA CARTA DE S. PAULO AOS ROMANOS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC.455, FL.361

excelência face a dois judeus; o iluminador identifica-os através do *pileum cornutum* mas não lhe confere qualquer sinal pejorativo. O que se encontra em primeiro plano levanta a mão, virada para a frente, num gesto que indicia uma atitude de oposição, de dúvida ou de contraponto à nova mensagem. Esta iconografia repete-se no IL 34 fl.336 e no IL 51, fl.334v (fig. 13).

Na carta aos Romanos, S. Paulo dirige-se aos cristãos de Roma referindo que a salvação está ao alcance de todos e, frisa, em primeiro lugar dos judeus (Rom, 2, 16); parece transparecer a ideia de criticar o formalismo da lei mosaica que, embora lhe reconheça a sua importância e validade, é algo de árido e sem sentido se não implicar mudança interior.

Na inicial historiada do início da Carta aos Filipenses Alc. 455 fl 374 (fig. 12), a interação parece menos cordata. A cena representada mostra uma atitude de violência sobre um judeu que se encontra com um joelho por terra, dominado por outra figura que, segurando um bastão, exerce sobre ele violência física; tratar-se-á, de acordo com as ambiguidades do texto, de uma atitude de conforto, por parte de S. Paulo,



FIG.12 S. PAULO JUNTO A INDIVÍDUO COM BASTÃO E UM JUDEU. INICIAL "P" DA CARTA DE S. PAULO AOS FILIPENSES, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC.455, FL.374



FIG.13 S. PAULO E DOIS JUDEUS. INICIAL "P" DA CARTA DE S. PAULO AOS ROMANOS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, IL 51, FL.334V

face ao sofrimento infligido àqueles que, seguindo Cristo, seriam violentados ou, pelo contrário, uma atitude de violência sobre os não cristãos, que se traduz por um castigo que lhes será infligido.

A Epístola aos Hebreus, cuja autoria é atribuída a S. Paulo, pela tradição das Igrejas Orientais, terá sido dirigida a uma comunidade de cristãos que não é explicitada. A inicial que abre esta carta nos manuscritos Alc.455, Alc.458 e no IL 34, apresenta sempre a mesma iconografia: S. Paulo dialogando com judeus (fig. 14 e 15). A sua



FIG.14 S. PAULO E DOIS JUDEUS. INICIAL "M" DA CARTA AOS HEBREUS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC.455, FL.380



FIG.15 CRISTO, S. PAULO E UM JUDEU. INICIAL "M" DA CARTA DE S. PAULO AOS HEBREUS, BÍBLIA, LISBOA, BNP, ALC. 458, FL. 342

identificação é, em todos os casos, conferida pelo barrete pontiagudo, mas que, também aqui não é representado como sinal de inferioridade. A postura que aquelas personagens assumem é de absoluta dignidade, apresentando dimensões semelhantes às de S. Paulo. Relativamente ao vestuário, não existe diferenciação significativa que caracterize os judeus, além do já referido *pileum cornutum*.

No programa iconográfico associado às cartas de S. Paulo, parece ficar claro que os judeus, porque associados à história do Antigo Testamento, constituíam o alvo principal da acção evangelizadora do apóstolo. Em termos iconográficos, o “outro” é mais uma vez representado como judeu sem, contudo, haver qualquer indício de tratamento humilhante para com aquele povo.

Igreja vs Sinagoga

Não podemos deixar de referir o tema da *Igreja/Sinagoga*, uma das iconografias mais frequentes no Gótico sobre a oposição entre cristianismo e judaísmo. No entanto, do nosso ponto de vista, ela põe em relevo o confronto entre duas religiões e não entre dois povos. A questão é bastante distinta daquela em que temos reflectido até agora. Aqui, na dialéctica do poder, é clara a procura de afirmação de domínio do cristianismo sobre o judaísmo. Esta atitude traduz-se visualmente através de alegorias tais como a figuração da Igreja ou a Nova Aliança, em contraponto com a Sinagoga. Neste domínio, assumem particular importância textos como *Altercatio Ecclesiae contra Synagoram*, de autor anónimo do século X ou *Altercatio Synagoga et Ecclesie* atribuído a Conrad de Hirsau, autor do século XII, que veicula a polémica entre “Igreja” e “Sinagoga” (Faü 2005, 30). A origem desta temática remonta a S. Agostinho e vai tornar-se, como referimos, a fonte de inspiração dos artistas góticos que a exprimem visualmente nos vitrais de Chartres ou na escultura do portal sul da catedral de Estrasburgo.

A atitude repressiva que se fez sentir a partir da primeira cruzada e reafirmada no IV Concílio de Latrão, é visualizada, de algum modo, através de representações do tema acima referido. Estas imagens, embora frequentes e utilizadas anteriormente pelos artistas, são particularmente depreciativas para a representação da Sinagoga, nas Bíblias Moralizadas, manuscritos de aparato que tinham os monarcas como destinatários e a partir dos quais se construiu um discurso anti-judaico. Escritos em vernáculo, este tipo de manuscritos tinha uma função pedagógica e moralizante, articulando um texto facilmente perceptível com um programa iconográfico muito eloquente. Estas imagens e este discurso não tiveram o mesmo eco nas bíblias historiadas universitárias em que a iconografia da Igreja/Sinagoga aparece apenas como imagem alegórica, com um carácter doutrinário e teológico. Nestes manuscritos, a representação é geralmente inserida na inicial I (*In principio*), que abre o Livro do Génesis, nos manuscritos em que o estabelecimento da relação entre o Antigo e o Novo Testamento se traduz pela imagem do Calvário a terminar os *Sete dias da Criação*. Embora este tema não esteja representado nos manuscritos acima referen-

5. Neste manuscrito as imagens são apresentadas duas a duas, lidas de cima para baixo e da esquerda para a direita; são acompanhadas de dois pequenos textos, o primeiro retirado da Bíblia, o segundo explicitando o sentido moralizante.

ciados para este estudo, encontramos-lo num manuscrito de Coimbra, BGUC, cofre 5, fl. 4 (fig. 16). A Igreja é representada por uma figura feminina, coroada, portadora de uma lança com estandarte e cálice; a Sinagoga, também figura feminina, segura igualmente uma lança, mas quebrada, e volta as costas a Cristo, num significativo gesto de recusa; a seus pés, lançadas no chão, estão as Tábuas da Lei. O tema procura demonstrar a cegueira do judaísmo em não ver concretizado no Novo Testamento as profecias reveladas no Antigo. Por isso, em frequentes representações, a Sinagoga surge com os olhos vendados.

É interessante comparar esta imagem (fig. 16) com a da bíblia moralizada de Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Vindobonensis, 2554, fl. 31v e 36v (fig. 17 e 18). Neste manuscrito, partindo de uma passagem do Livro I de Samuel (I Sam. 6, 10-12), a Igreja surge triunfante, coroada, aureolada e transportada em carro conduzido por dois dignitários da Igreja, circundada pelos símbolos dos evangelistas, erguendo o estandarte e elevando o cálice (fig. 18). Há, pois, a intenção de condenar o judaísmo, do ponto de vista teológico. Entre os dois manuscritos, produzidos num período próximo, verifica-se uma forma diversa de abordar o tema da Sinagoga: o manuscrito universitário, embora nele a “Sinagoga” vire as costas a Cristo crucificado, não o reconhecendo como divindade, aproxima-se das representações do tema, tal como este aparece tratado na época carolíngia, em que aquela surge sem qualquer sinal de inferioridade; na bíblia moralizada⁵ transmite-se uma mensagem de vitória de Cristo/Igreja sobre a Sinagoga, em que esta é representada derrotada e humilhada.



FIG.16 CALVÁRIO COM REPRESENTAÇÃO DA IGREJA E SINAGOGA, COIMBRA, BGUC, COFRE 5, FL. 4

Neste exemplo (fig. 17 – medalhões da esquerda), é claro o conteúdo antijudaico na interpretação de uma passagem do Livro dos Números⁶. O iluminador recorre à imagem alegórica da Sinagoga vs Maria, imagem tipificada na iconografia da época, reforçando o sentido do texto moralizador que se encontra ao lado. Ambos os discursos concorrem no sentido de inferiorizar o judaísmo, sublinhando a superioridade da Igreja de Cristo que o deita por terra. A Sinagoga aparece representada curvada, com os olhos vendados, a lança quebrada e a filacteria caída.

No par de imagens que se segue (fig. 17 – imagens da direita), partindo do texto do mesmo Livro⁷, o discurso iconográfico repete visualmente o sentido do texto moralizador, reforçando a mensagem contra os judeus, na medida em que os representa, identificando-os com o *pileum cornutum*, num momento de humilhação, ao serem expulsos pelo Papa.

Num outro fólio (fig. 18 – medalhões da esquerda), tendo como base passagens do Livro I de Samuel, de novo se alinha um discurso imagético de confronto entre o

6. “A cólera do Senhor manifestou-se assim contra eles e retirou-Se. E desaparecendo a nuvem de cima da tenda, Maria encontrou-se coberta de uma lepra branca como a neve” (Nm. 12, 9-10) A moralização diz-nos que: “Deus ao castigar Maria e torná-la leprosa significa que Jesus Cristo castigou a Sinagoga e a derrubou”.

7. “Maria foi excluída do acampamento, durante sete dias, e o povo não partiu enquanto Maria não entrou novamente ali” (Nm. 12, 15)

A moralização refere: “A expulsão de Maria do acampamento, significa o papa que expulsa da Igreja os Judeus e os infames”



FIG.17 IGREJA DE CRISTO E A SINAGOGA E A EXPULSÃO DOS JUDEUS DO TABERNÁCULO, BÍBLIA MORALIZADA, VIENA, ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK, CODEX VINDOBONENSIS 2554, FL. 31V

cristianismo e o judaísmo. A imagem que se contrapõe ao grupo de judeus transportando a Arca (Judaísmo) é a de uma figura feminina, personificação da Igreja, numa atitude vitoriosa. Se o texto bíblico refere que “Tomaram duas vacas que aleitavam os seus vitelos e atrelaram-nas ao carro, pondo os seus bezerros no curral. Puseram sobre o carro a arca do Senhor (...) ora as vacas tomaram directamente o caminho que vai para Bet-Semes e seguiram sempre o mesmo caminho sem se desviarem nem para a esquerda nem para a direita” (1 Sam. 6, 10-12). A moralização explicita que: “o carro que transporta a arca significa que os quatro Evangelistas carregam a Igreja. As vacas que puxam o carro significam os bons prelados que têm a função e o esforço de puxar a Igreja.” Não há assim, no texto, referência clara à Igreja triunfante representada pelo iluminador.

No último exemplo que seleccionámos (fig. 18 – medalhões da direita), de acordo com o sentido do texto, os Judeus simbolizam os ímpios e os que põem em causa a Igreja, sendo lançados no inferno, aqui figurado na boca de um animal mons-



FIG.18 IGREJA TRIUNFANTE E CONDENÇÃO DOS ÍMPIOS, SENDO ABOCANHADOS POR LEVIATHAN, BÍBLIA MORALIZADA, VIENA, ÖSTERREICHISCHE NATIONALBIBLIOTHEK, CODEX VINDOBONENSIS 2554, FL. 36V

truoso. A referência textual aos sarracenos é substituída pela figura do judeu. É mais uma passagem do Livro I de Samuel que refere: *“O Senhor feriu os habitantes de Bet-Semes porque tinham olhado para a sua arca, e feriu setenta homens”* (I Sam. 6, 13-19).

O sentido moralizante explicita que: *“Os sarracenos querendo apoderar-se da arca foram punidos e mortos por Deus, significa que os povos ímpios que são maus e ignorantes, que não têm bom senso e sentido da descrição em si, que discutem acerca da guarda da Santa Igreja, provocam a ira de Deus e serão lançados ao inferno”*.

À guisa de conclusão

Tendo em conta que o nosso universo de estudo é muito restrito, sendo os temas iconográficos limitados ao texto bíblico, as reflexões têm forçosamente também que se limitar a este domínio.

Através da análise das imagens e guiados por uma bibliografia temática, chegamos a reflexões que nos remetem para os pressupostos iniciais. Na maioria dos casos de referência a judeus não encontramos atitudes de hostilidade evidente, nem um discurso visual único; pelo contrário, os iluminadores revelaram pertencer a grupos de opinião diversificados, reflectindo as contradições existentes no seio dos poderes instituídos. No entanto, não raro, encontramos a representação deste povo associada a textos cujo conteúdo não os menciona o que, quanto a nós, é um sinal de determinado tipo de relacionamento em que o judeu encarna “o outro”.

Estas contradições, ou formas de expressão diversas, porque destinadas a públicos diferentes, levou-nos a estruturar o nosso discurso tendo como elemento de comparação as Bíblias moralizadas, nomeadamente as de Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis 2554 e Österreichische Nationalbibliothek, Cod.1179. Destinados a um público aristocrático muito restrito, estes manuscritos evidenciam, nas suas imagens e textos, um discurso de poder enquanto as bíblias historiadas de produção universitária, produzidas sobretudo para os intelectuais, visam uma atitude de reflexão e disputa intelectual. A riqueza das ilustrações das bíblias moralizadas assim como o seu reduzidíssimo número, leva-nos a afirmar que os mesmos se destinariam a uma elite culta muito restrita; talvez alguns prelados ou para uso privado no seio das famílias reais. Através da leitura comentada do texto bíblico, acompanhada por um eloquente discurso iconográfico, não deixariam de ter influência na formação das mentalidades das classes dirigentes, aspecto que assume singular relevância para o tema que estamos a abordar, na medida em que, nestes manuscritos, a imagem que se procura incutir sobre os judeus está, em regra, associada aos inimigos de Cristo, portanto da Igreja. Neles são incluídas representações que sublinham aspectos negativos e a oposição face ao cristianismo. Ali parece impor-se a conjugação entre o poder real e o poder eclesiástico numa clara atitude antijudaica, indício visível de uma mentalidade e contexto social que se viveu na Europa de 1200. É um momento privilegiado para uma aproximação à mentalidade

8. Confrontar Bíblia, Troyes, Ms. 101, fls. 47, 79, 384v, 450, 464.

da época, pelo menos neste domínio, e que, neste estudo em particular, lança claramente uma luz sobre o modo como os judeus eram vistos pelos cristãos, pelo menos em alguns meios intelectuais ligados à Universidade e/ou ordens religiosas, como os dominicanos, ou junto da elite social que ocupava a cúpula do poder político.

Não deixamos de assinalar que, sendo o século XIII o momento-charneira nesta problemática, será mais no seu final e durante os séculos seguintes que se verificarão os maiores momentos de tensão, nomeadamente com as expulsões de judeus de alguns territórios (Inglaterra, em 1290, Norte de França, em 1306, região de Saxe, 1342, Áustria, em 1420 e Espanha em 1492), sendo os manuscritos aqui abordados datados de períodos anteriores.

Se a diferenciação iconográfica, sobretudo relativa ao vestuário, existia já desde o século V, para identificação de determinadas personagens, a partir do século XIII surgem alguns atributos com um intuito assumidamente discriminatório para com os judeus (Faü 2005, 14). Embora respeitando esta ideia, o conjunto de imagens aqui analisadas, provenientes dos manuscritos da Biblioteca Nacional, não confirmam aquela conclusão. Tal facto não deixa de ser interessante no sentido em que demonstra, precisamente, a não existência de um discurso único. A identificação de determinadas personagens com os judeus, procura situar o episódio no Antigo Testamento e não afrontar o judaísmo. Assinale-se a representação de profetas menores ou a dos povos a quem a evangelização se dirige, conforme S. Paulo refere nas suas Epístolas.

Na inicial antropto-zoomórfica que abre o texto do profeta Amós (fig. 1), o iluminador representou excepcionalmente o judeu numa atitude transgressora. Identificado pelo *pileum cornutum*, o judeu surge sob a forma de um ser híbrido o que, sem dúvida, nos remete para um universo do fantástico⁸. Estamos, como já referimos, perante um momento de abertura a vários significados – o rosto humano do judeu num corpo de réptil (?), leva-nos a múltiplas interpretações inviabilizando uma única leitura iconográfica, remetendo-nos para o nível dos “*sintomas ou os traços de um mistério*”, em que o poder se exerce, não de uma forma directa mas de um modo subtil, igualmente opressor. ●

Bibliografia

Bible moralisée. Codex Vindobonensis 2554. Vienna. Österreichische Nationalbibliothek. 1995. Comentários e tradução de Gerald B., Guest. London: Harvey Miller Publishers.

BEATO DE LIÉBANA. 2004. *Obras Completas y Complementarias I, Comentario al Apocalipsis Himno «O Dei Verbum Apologético»*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

BLUMENKRANZ, Bernhard. 1966. *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris: Études Augustiniennes.

BULARD, Marcel. 1935. *Le scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIV, XV XVI siècles*. Paris: E. de Boccard, Éditeur.

CAMBRES, Mickaël. 2007. Cadre historique: Des croisades à la persécution des Juifs dans la France Médiévale in *Religions & Histoire*, n.º 12, Janvier-Février, 14 -19. Quétigny.

DAHAN, Gilbert. 2007. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris: Cerf.

DIDI-HUBERMAN, Georges. 1990. *Devant l'Image*. Paris: Minuit.

DIMONT, Max I. Fillion, Jane (trad.). 1964. *Les juifs, Dieu et l'histoire*. Paris: Robert Laffont.

DUCHET-SUCHAUX, et Pastoureau, Michel. 1994. *La Bible et les Saints – guide iconographique*. Paris: Flammarion.

FAÜ, Jean François. 2005. *L'Image des Juifs dans l'art chrétien médiéval*. Paris: Maisonneuve & Larose.

FAÜ, Jean François. 2007. Du réalisme à la caricature. L'image des juifs dans l'art Gothique, in *Religions et Histoire*, n.º 12, 60-69. Dijon: Editions Faton.

FELLOUS, Sonia. 2007. L'Art du Livre hébreu en France au Moyen Âge in *Religions et Histoire*, n.º 12, 46-53. Dijon: Editions Faton.

FERGUSON, George. 1989. *Signs & Symbols in Christian Art*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.

FERRO, Maria José Pimenta. 1979. *Os judeus em Portugal no século XIV*. Lisboa: Guimarães e C.^a Editores.

HAMEL, Christopher de. 2002. *La Bible. Histoire du Livre*. Paris: Phaidon.

KLEIN, Peter. 2007. Moros y Judios en las «Cantigas» de Alfonso el Sábio: Imágenes de conflictos distintos in *Actas del Simpósio Internacional «El legado de al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de Castilla y León durante la Edad Media» 341-364*. Valladolid: Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León.

MENTRÉ, Mireille (dir.) 1988. *L'art juif au Moyen Age*. Paris: Centre d'Etudes Juives.

METZGER, Thérèse et Mendel. 1982. *La vie juive au Moyen Age, illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*. Fribourg: Office du Livre.

MIRANDA GARCIA, Carlos. 1994. Consideraciones sobre el judío y el hereje en Occitania a través del ciclo de imágenes de la «Historia de la ceguera de los judíos» del «Breviari d'Amor» de Matfre Ermengaud de Beziers (Escorial, Ms. S.I. n.º 3), in *Archivo Español de Arte*, n.º 267, 257-267. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos.

ROBERT, Ulysse. 1888. *Les signes d'infamie au Moyen Age*, s.i.: Mém. Soc. National Antiquaires de France.

STRICKLAND, Debra Higgs. 2003. *Saracens, Demons & Jews Making Monsters in Medieval Art*. Princeton: Princeton University Press.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. 1982. *Os judeus em Portugal no século XV*, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – UNL.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. 1992. *Los Judíos en Portugal*. Madrid: Ediciones Mapfre.

TAVARES, Maria José Pimenta Ferro. 2004. *A Herança Judaica em Portugal*. Lisboa: CTT.

NEUSNER, Jacob. 1986. *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*. Paris: Du Cerf.

Fontes manuscritas:

Apocalipse do Lorrão. Séc. XII. Lisboa: DGRQ – TT, Lorrão 43, CF 160.

Bíblia. Séc. XIII. Lisboa: BNP, Alc. 455.

Bíblia. Séc. XIII. Lisboa: BNP, Alc. 458.

Bíblia. Séc. XIII. Lisboa: BNP, IL 34.

Bíblia. Séc. XIII. Lisboa: BNP, IL 51.

Bíblia. Séc. XIII. Lisboa: BNP, IL 63.

Bíblia. Séc. XIII. Lisboa: BNP, IL 93.

Bíblia. Séc. XIII. Coimbra: BGUC, cofre 5.